



ESTRATTI RIVISTA "BILYCHNIS" - II SERIE -

[N. 85]

ALESSANDRO CHIAPPELLI

Il nuovo idealismo teistico

1922 :: :: :: ROMA, 33
CASA EDIT. "BILYCHNIS"
VIA CRESCENZIO, 2 :: ::

C.S.I.
BIBLIOTECA DI FILOSOFIA

G. Misc.

34

38

UNIVERSITÀ - UNIV. DI ROMA

F. G. Misc.

34

38

SAPIENZA - UNIV. DI ROMA

ESTRATTI DELLA RIVISTA "BILYCHNIS"

ordinazioni indicare sempre il numero d'ordine di ogni estratto ed aggiungere di raccomandazione.

Inviare cartoline vaglia alla Libreria Editrice "BILYCHNIS"

Via Crescenzo, 2 - ROMA

I Serie 1912-1918

Sul prezzi del presente Catalogo aggiungere il 10 % per le aggravazioni
(Deliberazione dell'Ass. Tip. Lib. Ital. 15-IV-20).

1. **Azzurro** Eva: Il pensiero religioso e filosofico di F. Dostoevsky (con tavola fuori testo: ritratto del D. disegnato da P. Paschetto). 1917, p. 40 **Esaurito**
2. **Bernardo** (fra) da Quintavalle: L'avvenire secondo l'insegnamento di Gesù. 1917, p. 43 0,80
3. **Blondillo** Francesco: La religiosità di Teofilo Folengo (con un disegno). 1912, p. 12 0,40
4. **Blondillo** Francesco: Per la religiosità di F. Petrarca (con una tavola). 1913, p. 9 0,40
5. **Cappelletti** Licurgo: Il conclave del 1774 e la Satira a Roma. 1918, p. 10 0,50
6. **Cento** Vincenzo: Colloquio con Renato Serra. 1918, p. 11 0,60
7. **Chiappelli** Alessandro: Contro l'identificazione della filosofia e della storia e dei diritti della critica. 1918, p. 12 0,60
8. **Corso** Raffaele: Ultime vestigia della lapidazione (con 2 disegni originali di P. Paschetto). 1917, p. 11 **Esaurito**
9. **Corso** Raffaele: Lo studio dei riti nuziali. 1917, p. 9 0,40
10. **Corso** Raffaele: Deus Pluvius (saggio di mitologia popolare). 1918, p. 13 0,75
11. **Costa** Giovanni: La battaglia di Costantino a Ponte Milvio (con due tavole e due disegni). 1913, pagine 14 1,50
12. **Costa** Giovanni: Critica e tradizione. Osservazioni sulla politica e sulla religione di Costantino. 1914, p. 23 1,50
13. **Costa** Giovanni: Impero romano e cristianesimo (con due tav.). 1915, p. 49 2 —
14. **Costa** Giovanni: Il « Christus » della « Cines ». 1917, p. 11 0,30
15. **Crespi** Angelo: Il problema dell'educazione (introduzione). 1912, p. 11 **Esaurito**
16. **Crespi** Angelo: L'evoluzione della religiosità nell'individuo. 1913, p. 14 0,50
17. **De Stefano** Antonino: Le origini dei Frati Gaudenti. 1915, pagine 26 1,50
18. **De Stefano** Antonino: I Tedeschi e l'eresia medievale in Italia. 1916, p. 17 1 —
19. **De Stefano** Antonino: Delle origini del « poveri lombardi » e di alcuni gruppi valdesi. 1917, pagine 23 1 —
20. **Fallot** T.: Sulla soglia (considerazioni sull'al di là) (con una tavola f. t., disegno di P. Paschetto). 1916, p. 14 0,50
21. **Fasulo** Aristarco: Pel IV centenario della Riforma. 1917, pagine 18 0,50
22. **Fasulo** Aristarco: Brevi motivi d'una grande sinfonia (Della Provvidenza). 1918, p. 16 0,50
23. **Formichi** Carlo: Cenni sulle più antiche religioni dell'India (con suggerimenti bibliografici). 1917, p. 15 1 —
24. **Fornari** F.: Inumazione e cremazione (con quattro tavole). 1912, p. 6 **Esaurito**
25. **Gabellini** M. A. J. Olindo Guerini: l'uomo e l'artista. 1918, pagine 17 0,50
26. **Gambaro** Angelo: Crisi Contemporanea. 1912, p. 7 0,30
27. **Ghignoni** P. A.: Lettera a R. Murri (A proposito di *Cristianesimo e guerra*). 1916, pagine 9 **Esaurito**
28. **Giretti** Edoardo: Perché sono per la guerra. 1915, pagine 11 **Esaurito**
29. **Giullo-Benso** Luisa: « La vita è un sogno » di Arturo Farinelli. 1917, p. 16 0,50
30. **Giullo-Benso** Luisa: Lamennais e Mazzini (con una tavola f. t.: ritratto del Lamennais). 1918, p. 40 1,50
31. **Giullo-Benso** Luisa: Il sentimento religioso nell'opera di Alfredo Oriani. 1918, p. 43 1,50
32. **Lanzillo** Agostino: Il soldato e l'eroe (Frammenti di psicologia di guerra). 1918, p. 25 **Esaurito**
33. **Lattes** Dante: Il filosofo del rinascimento spirituale ebraico. 1918, p. 21 1,25
34. **Lenzi** Furio: L'autocrazia della Chiesa di Salona (con undici illustrazioni). 1912, p. 16 1 —
35. **Lenzi** Furio: Di alcune medaglie religiose del IV secolo (con una tavola e quattro disegni). 1913, p. 21 1,50
36. **Leopold** H.: Le memorie apostoliche a Roma e i recenti scavi di S. Sebastiano (con una tavola). 1916, p. 14 **Esaurito**
37. **Luzzi** Giovanni: L'opera Spenceriana. 1912, p. 7 0,30
38. **Masini** Enrico: La liberazione di Gerusalemme. Salmo. 1917, p. 2 0,25
39. **Melle** Giovanni E.: Il cristiano nella vita pubblica. 1913, p. 31 in-32 0,25
40. **Melle** Giovanni e Ada: Giannavol. Scene valdesi in quattro atti. (Disegni e xilografie di P. A. Paschetto). 1918, p. 67 2,50
41. **Minocchi** Salvatore: I miti babilonesi e le origini della gnosi. 1914, p. 43 **Esaurito**
42. **Momigliano** Felice: Il giudaismo di ieri e di domani. 1916, pagine 16 **Esaurito**
43. **Müller** Alphons Victor: Agostino Favaroni (71443) (generale dell'Ordine Agostiniano) e la teologia di Lutero. 1914, p. 17 0,50
44. **Murri** Romolo: L'individuo e la storia (A proposito di *Cristianesimo e guerra*). 1915, p. 12 0,50
45. **Murri** Romolo: La religione nell'insegnamento pubblico in Italia. 1915, p. 22 0,75
46. **Murri** Romolo: La « Religione » di Alfredo Loisy. 1918, pagine 16 **Esaurito**
47. **Murri** Romolo: Gli Italiani e la libertà religiosa nel secolo XVII. 1918, p. 10 0,50
48. **Muttinelli** Ferruccio: Il profilo intellettuale di Sant'Agostino 1917 p. 8 0,40
49. **Nazzari** R.: Le concezioni idealistiche del male. 1918, pagine 16 1 —
50. **Neal** T.: Maine de Biran. 1914, p. 9 0,50
51. **Orano** Paolo: La rinascita dell'anima. 1912, p. 9 0,50
52. **Orano** Paolo: Dio in Giovanni Prati (con una lettera autografa inedita ed un ritratto). 1915, p. 19 1 —
53. **Orano** Paolo: Gesù e la guerra 1915, p. 11 0,50

(Continua a pag. 3 della copertina).



ESTRATTI RIVISTA "BILYCHNIS" - II SERIE -

[N. 85]

ALESSANDRO CHIAPPELLI

Il nuovo idealismo teistico

1922 :: :: :: ROMA, 33
CASA EDIT. "BILYCHNIS"
VIA CRESCENZIO, 2 :: ::



BILYCHNIS RIVISTA MENSILE DI STUDI RELIGIOSI - fondata nel 1912. Publica scritti originali di *critica, storia e filosofia religiose*. — Accurate relazioni sui più notevoli *movimenti religiosi contemporanei* in Italia e all'Estero — Notizie delle più importanti pubblicazioni e dei più recenti risultati delle ricerche scientifiche nel campo della *critica biblica, della storia del Cristianesimo e storia delle religioni* — Inchieste sulla *variazione dell'esperienza religiosa contemporanea* — Tratta con larghezza di vedute *questioni vive*. Pagine per *la cultura dell'anima* (sermoni, preghiere, spigolature); *Cronache* di politica vaticana e azione cattolica, di vita e pensiero ebraico; *Rassegne bibliografiche* di Critica biblica, Filosofia religiosa, Psicologia e Storia religiosa, Religioni classiche, Religioni primitive ed etnografia religiosa, ecc., oltre un ricco *Notiziario* ed un accurato spoglio delle Riviste italiane ed estere.

ABBONAMENTI PEL 1922

Gli abbonati riceveranno nel 1922:

i 12 fascicoli mensili di "BILYCHNIS", di pag. 64 l'uno in-8° grande, illustrati, formanti 2 volumi di p. 384 l'uno;

i 6 fasc. bimestrali dei Quaderni di Bilychnis, eleganti volumetti in-8° piccolo di pag. 64 illustrati, formanti un'insieme di 384 pagine annue.

Gli abbonati potranno inoltre ottenere a prezzo ridotto:

l'abbonamento cumulativo col "TESTIMONIO", rivista mensile dalle chiese battiste italiane;

Condizioni:

	IN ITALIA		ESTERO
	PER 1 ANNO	PER 6 MESI	PER 1 ANNO
"BILYCHNIS" e i Quaderni L.	16 —	9 —	30 —
"BILYCHNIS", Quaderni e "IL TESTIMONIO" .	18.50	10.50	40 —

Direzione e Amministrazione di "BILYCHNIS" - Via Crescenzo, 2 - ROMA, 33.

(Estratto dalla Rivista *Bilychnis*, di Luglio-Agosto 1922).



IL NUOVO IDEALISMO TEISTICO

I.

Mentre le nuove forme di relativismo e di filosofia della probabilità o dell'approssimazione (*Als Ob*), dall'Einstein al Vaihinger e all'ultimo libro del Bergson sull'« Energia spirituale » (1), sembrano fronteggiare, e fronteggiano in parte, l'idealismo assoluto che fiorisce ancora variamente in America, in Inghilterra e in Italia, non intaccano invece menomamente le radici di quello che può dirsi più generalmente l'idealismo obiettivo e costruttivo. Ne sono, anzi, una conferma, in quanto almeno quei rinnovati atteggiamenti critici dello spirito contemporaneo indirettamente tendono a confermare la idealità del reale, come a noi si presenta; che è uno dei presupposti d'ogni forma d'idealismo dal Berkeley in poi (2).

L'altra colonna fondamentale dell'idealismo speculativo è, invece, la realtà dell'ideale. Quando parliamo d'idealismo filosofico, noi intendiamo innanzi tutto una giustificazione metafisica dell'idealità. Gli ideali non hanno solo, pel filosofo idealista, un valore estetico e morale, o istrumentale per dirla più comprensivamente, sì anche, e principalmente, una intrinseca consistenza, un valore di realtà, un *Fundamentum in re*. Per questa rivendicazione della realtà dell'ideale, l'idealismo si distingue e dal misticismo (che ha carattere emotivo) e dal volontarismo e pragmatismo di ogni specie, così pel suo metodo come pei suoi risultati (3): il massimo dei quali è

(1) Cfr. il mio scritto « Energia spirituale », nella *Nuova Antologia*, 1^o marzo 1920, e nel volume *La crisi del pensiero moderno*. Città di Castello, 1921.

(2) Cfr. una recente discussione nel *Giornale critico della filosofia italiana*.

(3) Cfr. HOWINSON, *Limits of evolution*. 2^a ed., pag. 407, cit. da R. BARTON PERRY, *The Present conflict of ideals*, New Impr., New York, 1919, p. 209.

che l'ultima realtà non sia rappresentabile per noi se non in valore e in funzione di spirito (1). Onde se ufficio della filosofia è in generale il costruire una concezione e visione ideale della realtà che sia adeguata alla natura di queste, la sola che risponda ad un tal requisito è quella, e non può essere altro di quella, che noi ricaviamo dalla vita della coscienza. Dal Berkeley all'Hegel l'idealismo moderno ha convenuto in questo: che ogni altro tentativo di conseguire una nozione universale della realtà al di fuori della razionalità e della coscienza in generale, è anticipatamente destinato a fallire: perchè mentre lo spirito comprende la natura, la natura non comprenderà mai lo spirito. Soltanto l'esperienza consapevole è la realtà che noi conosciamo e possiamo conoscere, e fuori della quale non ci è consentito formarci idea alcuna dell'ultima realtà. Ora questa conseguenza è razionalmente incontestabile; ma poichè, per quanti esigono soltanto l'evidenza sperimentale non è mai dimostrabile, l'agnosticismo può pertanto rimanere come una onesta confessione e professione della nostra insufficienza intellettuale, che lascia tuttavia la porta aperta a nuovi tentativi. E poichè questi sempre si rinnoveranno, solamente nella linea o direzione idealistica del pensiero, è legittima la speranza di non venir meno ai propositi del filosofare.

II.

Se non che conviene sul comune fondo idealistico determinare quale sia tra le forme che noi propugniamo la più conforme alle esigenze molteplici e complesse del pensiero critico. Le difficoltà che incontra quella veduta generale secondo cui non ci possiamo rappresentare la universa realtà se non in termini di spiritualità e di coscienza, si raccolgono specialmente in due quesiti: la relazione di questa realtà spirituale col mondo materiale o colla natura esterna; e l'attinenza sua con noi, esseri consapevoli. Ora la critica gnoseologica ha dimostrato, dal Kant in poi, come non ci sia dato rappresentarci gli oggetti in se stessi, oltre le forme e le condizioni del nostro conoscere. Ma se noi vogliamo salvarne la realtà indipendente e non risolverli in una vana parvenza subiettiva, non si apre altra via se non quella di riconoscere la necessità che essi sien presenti, come suo contenuto, ad una coscienza universale, ad una esperienza possibile che le legittime esigenze della ragione ci conducono ad affermare reale, attiva e onnipresente; di guisa che noi possiamo assicurare, ad un tempo, delle cose esterne la realtà obiettiva e la loro conoscibilità. L'atto del conoscimento ha difatti per sua questa condizione: che ogni elemento sensitivo nella nostra esperienza sta come segno e simbolo di alcunchè di altro da esso, per la sua esistenza, e di simile ad esso pel suo contenuto. Senza di ciò non si potrebbe giustificare la scienza della natura. Ma poichè il mondo non è una totalità incomprensibile di materia avulsa dallo spirito, e nem-

(1) V. il mio scritto « Dinamica spirituale » (a cui questo si ricollega) nel *Logos* (Riv. intern. di filosofia). Napoli, ott.-dic. 1921, p. 314.

meno, come il Berkeley crede, un irreali che si risolve tutto nelle nostre proprie sensazioni, e poichè queste, anzi, esprimono ed indicano una realtà distinta da loro, non rimane se non il considerare la totalità di quegli elementi come contenuto di una coscienza assoluta e centrale.

E solo seguendo questa via, noi possiamo costruire colla mente una unità del mondo che non sia una mera unità astratta, ma tale che in una forma concreta e vivente comprenda in sè tutte le differenze. L'esigenza dell'unità, a cui obbedisce principalmente l'idealismo assoluto, anche nella forma dei neo-hegeliani e neo-fichtiani nostri dell'idealismo attuale, è una esigenza profonda ed inderogabile: perchè la posizione pluralistica, difesa oggi, oltrechè dall'idealismo personale, dalla scuola del James e del Ward, è bensì un saldo punto di partenza sperimentale ed ha la sua consistenza e resistenza, come altrove dimostrai (1), nella vita irriducibile dei centri di consapevole e libera personalità umana e sociale; ma non può valer mai come formula definitiva e conclusiva di una filosofia della realtà, la quale mira necessariamente ad integrare il molteplice nell'uno, a cercare il nodo vitale e vivente dell'uni-multiplo, a spiegare, cioè, l'universo. Ora solo la esperienza della vita umana e dell'auto-coscienza ci apre la via a cercare codesta possibilità di ricondurre l'esperienza del molteplice naturale ad una unità vivente ed attiva, di ridurre l'esteriore all'interiore; poichè lo spirito è questo farsi della natura intima a se stessa, cioè consapevole; e in quanto è attività di fini, ad estrinsecarsi e proiettarsi in una vita creatrice di realtà. Non già col supporre al di là delle cose una sostanza statica, ma col comprendere idealmente l'intero processo dinamico della vita degli esseri e degli elementi, noi possiamo indovinare la unità viva e profonda. Il mondo non può essere mai una unità se non come unità di fini consapevoli. Solo per questa forma di consapevolezza teleologica, come è data a noi nella nostra esperienza interiore, ci è consentito intendere il nesso che stringe le cose e insieme salvare la loro distinzione; non tanto unità iniziale, dunque, come altrove notammo (2), che misteriosamente si rompa e si moltiplichi in una varietà infinita, quanto per noi unità di convergenza, di disegno e di fine, conseguito e perseguito traverso alle differenze, ed anzi per mezzo di queste. Noi definiamo di consueto gli oggetti non tanto per il complesso delle loro qualità sensibili, quanto per l'uso a cui son destinati (p. e. la penna in quanto serve a scrivere; ma anche la pianta in quanto la consideriamo come forma vivente). E in generale la nostra attitudine normale rispetto alle cose è di pensarle non per quel che sono e ci appaiono, ma per quel che operano; e l'essere loro è la loro funzione o azione. Il separarle dalla attività ad esse inerente è opera di pura astrazione: e solo in quanto le pensiamo così estranee alla vita attiva, ci sembrano costituire

(1) V. il mio scritto « Dinamica spirituale » nel *Logos*, dic. 1921, e già in altre mie pagine de *La crisi del pensiero moderno*, 1921, e del volume *Dalla critica al nuovo idealismo*, Torino, 1910.

(2) V. nel *Logos*, dic. 1921.

un mondo esterno a noi ed obiettivo. Ma poichè vi è pure una gran parte dell'essere loro che ci sfugge e che non possiamo risolvere in termini di attività e di vita, e meno ancora in funzione del nostro uso di esse, così siamo condotti a postulare necessariamente una esperienza assoluta o attività assoluta che costituisca la ragione e l'unità dell'ultima e fondamentale realtà di esse. Noi abbiamo altrove illustrata la necessità di concepire la potenza assoluta, creatrice del mondo, non per la formula giobertiana dell'ente creatore dell'esistente, ma come derivante altresì dalla vita intrinseca dell'assoluto, che Dante ci ha rappresentato colle mirabili immagini dell'« eterna fontana » e della « fiumana di luce », rendendo così in segni di vita il concetto già adombrato nell'Antico, ed espresso nel Nuovo Testamento « io sono colui che vive » (1).

Ed abbiamo altresì eliminate le difficoltà che potevan nascere dalla supposta incompatibilità dei due concetti di « vita perenne » e di « perfezione assoluta ». Qui intendiamo guardare il quesito da un altro angolo visuale, che illumina e integra la tesi, da noi sostenuta, della natura dinamica dell'assoluta realtà spirituale. Ora poichè non abbiamo esperienza della vita divina, quello che possiamo arguire è fornito dall'esperienza nostra interiore, la quale ci ammaestra che la realtà è data nell'unità della vita consapevole, ove gli oggetti non sono sentiti come separati, o appresi frammentariamente; che, insomma, la realtà è attività spirituale, e gli oggetti non hanno effettiva esistenza se non in quanto fanno parte di questo processo dinamico.

Il nesso causale che congiunge l'un fatto all'altro, e che non può, nonostante gli sforzi dell'Hume, risolversi in un puro rapporto di successione, acquista, del resto, il suo significato vero, che è quello di dipendenza reale, soltanto se noi ci rappresentiamo la realtà come espressione di un proposito razionale. Due eventi avranno un'attinenza intelligibile a condizione che essi sieno elementi di una attività operatrice in vista di un fine; e l'uno condiziona l'altro, non già per mezzo della sua potenza come d'una cosa isolata, bensì come grado di un processo che ne prepara un altro, per opera dell'azione direttiva e normativa di un proposito, conseguibile soltanto per una intelligente selezione di mezzi appropriati e integrantisi l'uno con l'altro.

Se noi vogliamo, pertanto, renderci conto dell'unità delle cose, poichè, nonostante le odierne forme divergenti d'idealismo personale e di pluralismo idealistico, questa è l'esigenza ultima a cui lo spirito dell'idealismo conduce, e non mera ipotesi di lavoro, come altri ha detto, bensì postulato necessario del pensiero speculativo; se, dico, di quell'unità vogliamo avere una forma intelligibile, la sola unità che tale ci si presenti è l'unità del fine, in cui le parti sono altrettanti gradi che

(1) Dubbia è l'espressione « beer-lahai-roi » di Genesi XVI, 14. Più chiaro è il concetto in Psalm. XXV, 10; cfr. LXV, 9; CXXXII, 3; Isa. XXXVIII, 16; Prov. VIII, 35. Ma acquista maggiore evidenza nel Nuovo Testamento: Coloss. 2, 13; Ephes. 2, 5; Rom. 6, 23, e segnatamente negli scritti giovannei nei quali codesta identificazione di Dio o del Logos colla vita diviene idea centrale. Joh. Evang. I, 4; 5, 20; 6, 33, 51; 11, 25; 14, 6. Ioh. 4, 9; 5, 11. Apoc. I, 18: *ἐγώ εἰμι... ὁ ζῶν*.

mutuamente s'implicano per effettuare e conseguire quel termine. Ciò che noi chiamiamo potere e forza non è alcunchè di esterno operante su oggetti separati, ma è la virtù intima di un processo unitario; e tradotto in termini di razionalità, è attività e volere. Non già volere nel senso di un potere speciale che s'introduca e s'inserisca qua e là nella nostra vita onde dirigerla; sì veramente l'intera vita come unica attività; ciò che ne è la piena ed adeguata espressione.

III.

Per ottenere, adunque, una nozione intelligibile di ciò che la natura del mondo esterno può essere, è lecito applicare ad essa quel concetto della vita consapevole, di cui troviamo la forma nella nostra esperienza. Ma occorre tenere ben fermo che la realtà eccede i termini di questa. Quello che noi conosciamo semplicemente come natura non può essere soltanto ciò che è dato dalla coscienza: a quella stessa guisa che inversamente non possiamo circoscrivere la nostra propria vita a ciò che in essa è risonanza del mondo obiettivo; escludendone ogni aspetto di valore, di elemento emotivo, di significato spirituale. L'attività del nostro pensiero ricostruisce idealmente il mondo esterno, non lo produce: e solo il pensiero assoluto è pensiero intrinsecamente ed estrinsecamente creativo e costruttivo. Ma, d'altra parte, noi non possiamo concepire la realtà in quei termini naturali, sì perchè ella si manifesta come attività ed energia (Ostwald) ed implica perciò un fine che travalica le mere condizioni naturali, sì ancora perchè il mondo naturale si arresta alla soglia della vita consapevole, e non comprende i fatti della vita sociale che pur costituiscono una parte essenziale dell'universo. Noi quindi possiamo tentare di definir meglio il nostro concetto generale della realtà considerandolo in attinenza con questo problema delle relazioni che congiungono l'ultima realtà coi soggetti umani, coi centri finiti di coscienza.

Quello che noi chiamiamo *io* o soggetto, non può rappresentarsi isolato, bensì, al pari d'ogni altra cosa, come una parte della totalità universale, in cui ha un luogo certo o una speciale funzione. Ma il nesso suo coll'universo può essere guardato, e, come dicono, prospettato, in due generali direzioni. Noi possiamo pensarlo come elemento di una coscienza continua, a quella guisa che una sensazione è parte della mia vita interiore; ovvero noi possiamo riconoscere la relativa indipendenza dalla unità totale della vita individuale. La prima di queste due concezioni deriva dalla prevalenza attribuita al pensiero, nella coscienza; e tale è la tendenza dell'idealismo assoluto pel quale lo spirito è soprattutto pensiero e idea, e anche quella dei neo-hegeliani d'Italia. Sebbene costoro si argomentino di rilevare che lo spirito-pensiero è un continuo divenire e convertano la filosofia nella storia, pure la attitudine loro propria, per quanto dissimulata, li porta a rappresentarsi l'assoluto sotto forma di pensiero astratto (l'*Io* trascendente, o come altrimenti si designi) come una specie d'esistenza statica, dove la totalità del pensiero costituisce



necessariamente un sistema completo ed assoluto. Ed è chiaro che in esso ogni soggetto finito non è che una manifestazione effimera ed empirica dell'unica e viva attualità dello spirito universale. Ogni errore in questo sistema deriva solo dalla limitatezza della coscienza finita, superata dalla coscienza assoluta; come ogni verità è relativa a ciascuna coscienza; ed è vano ogni sforzo per valicare questo limite rispetto alla unità onnicomprensiva, nella quale soltanto quelle verità parziali diverrebbero mezzo ad un compiuto conoscimento. Se quindi le esperienze finite, cioè le particolari vite consapevoli, fossero soltanto parte di questa più larga coscienza in cui dovrebbero entrare, il senso della finitezza e della limitazione non potrebbe esistere. Ora poichè questo è innegabile ed effettivo, non meno che l'anelito verso l'unità, così bisogna cercarne la ragione in un diverso concepimento della vita assoluta.

La vera unità, difatti, non è l'intellettuale ed astratta che annulla le differenze, bensì l'unità teleologica, che implica l'attività e il movimento, e non annulla le varietà e le autonomie dei singoli centri spirituali. Noi perciò siamo condotti a concepire la realtà ultima, cioè la coscienza assoluta, non tanto come un pensiero logico, quanto come una vita di volontà ed una attiva e perenne energia. Questa persuasione l'attingiamo dal fondo della nostra esperienza interna che consiste in un attivo operare per un fine sociale. La nostra vita è in quello che noi facciamo, e consapevolmente attuiamo: e come codesto operare implica la necessità di un mondo in cui operiamo e di altri esseri a noi congeneri pei quali e coi quali operiamo, così in questi elementi trova i suoi limiti la nostra attività, perchè quegli elementi li trova non li crea. Io nasco in un determinato mondo fisico e in un dato mondo storico e sociale; ed una vita individuale che ne volesse prescindere sarebbe una assurda astrazione. La nostra unità è in quel fine comune che tutti ci congiunge, ma che ciascuno consapevolmente riconosce ed attua con una propria esperienza. Ogni atto è tale, in un mondo comune, che ha innumerevoli conseguenze per gli altri esseri, ed è essenziale alla totalità; una parola nel gran libro di cui è parte: ma la consapevole valutazione di quell'atto è cosa soltanto nostra ed interiore. In quanto l'atto ha quei risultati sociali e intende ad un fine comune, il mondo è una unità, e ciascun atto del viver nostro ha valore in quanto è un passo necessario nel cammino del mondo: ma come la nostra consapevolezza immediata dell'atto è un'esperienza soltanto nostra ed incomunicabile, la nostra vita ha una certa autonomia interiore che la distingue dal rimanente universo, ancorchè in questo abbia il suo significato e la sua fisica manifestazione.

Ora se noi applichiamo questi criteri ad una esperienza assoluta ed universale, il concetto più adeguato che noi ci possiamo formare del mondo nella totalità sua è quello di un tutto sociale in cui l'assoluto rappresenta l'ultimo *io* da cui ogni altra cosa dipende, la coscienza centrale distinta dalla nostra, comprensiva o inclusiva di essa, e cooperatrice sovranamente in un mondo sociale coi soggetti finiti, della cui esistenza è ragione e cagione. Noi troviamo il mondo e gli altri esseri consapevoli; li conosciamo ma non li creiamo: dove nella coscienza totale ed

assoluta, il pensiero è attività, cioè virtù creativa, o *ratio essendi*, e perciò unità interiore di tutta la realtà. Unità iniziale e soprattutto finale, ma continua e perenne, perchè appunto la coscienza assoluta non è forma contemplativa di un termine ad essa estraneo bensì essenza perennemente attiva e volontà perpetuamente e intrinsecamente operativa.

E perciò anche *estrinsecamente* operativa. Sebbene nel regno dello spirito che non ha dimensioni spaziali non si possa parlare di *dentro* e *fuori*, di *intra* e di *extra*, s'intende che ove si tratta di solo intelletto, l'intelletto finito non crea se non idealmente, mentre il pensiero assoluto è realmente creativo in atto. Ma se noi guardiamo la coscienza assoluta come attività, questa produttività efficiente di altre creature, o di congeneri entità spirituali che sono creature e creatori insieme (1), diviene ancor più necessaria e manifesta. Ora questa attività, questo potere dinamico nell'assoluto costituisce, come dicono, l'unità ultima del reale nella consapevolezza del fine. E in quest'opera di coordinamento dei mezzi al fine, in questo processo teleologico, la coscienza assoluta si manifesta come forma e forza eminentemente sociale.

Poniamo mente. Quando diciamo autocoscienza, non intendiamo già una attività chiusa in se stessa ed esclusiva di altre. Ogni atto suo ha innumerevoli riferimenti e risonanze, e l'io è natura essenzialmente sociale; ed anche l'uomo è natura sociale solo in quanto è natura spirituale (2): perchè la sua immediata esperienza ha valore solo in quanto è sentita come partecipe della più vasta unità del mondo. Le radici del nostro essere sono più profonde di quel che appare, e noi usiamo un capitale che non sentiamo proprietà nostra, bensì come elemento di un più largo processo di vita nell'universo. Ora una coscienza universale ed inclusiva di ogni altra cosa, in quanto è specialmente attività perenne in ogni atto suo compiuta e volontà di un fine, è anche coscienza universalmente coordinatrice di ogni essere verso quel termine, e perciò eminentemente confederativa e consociativa. E come colui che rappresenta una associazione prescinde, in quanto esercita cotesta funzione, dalla propria persona ed è non già impersonale ma soprapersonale, così codesta coscienza assoluta e divina se pei fini della vita religiosa possiamo rappresentarla in forma personale, per le esigenze della ragione, cioè per la sua universalità, dobbiamo concepirla come superiore a quella forma. La categoria della personalità non può applicarsi alla natura dell'assoluto, se non in quanto questo la includa superandola. E più ancora, a rigore di logica, nemmeno la categoria di coscienza conviene all'assoluto, come quella che implica, secondo l'esperienza, limitazione ed esclusione dell'estrinseco (*omnis determinatio est negatio*). Ma come in quello che altrove chiamai lo « spettro psichico » (3) noi possiamo discernere

(1) WARD, *Pluralism and Theism*, 2ª ed., 1913, e il mio scritto cit. nel *Logos*, dic. 1921.

(2) Cfr. il mio scritto « La crisi della cultura odierna » nella *Nuova Antologia*, gennaio 1920, e nel volume recente *Distruzione e ricostruzione civile*, Ferrara, Taddei, 1922.

(3) *Guerra, Morte ed Immoralità*, 2ª ed. Milano, Hoepli, 1916.

dalla zona per noi luminosa dei fatti consapevoli, al di sotto quella area oscura del subcosciente che risponde per analogia pittoresca ai raggi infrarossi dello spettro fisico, e al di sopra tutte le manifestazioni superiori del genio creativo che possono dirsi oltre la stessa coscienza ed hanno il corrispondente analogo, nello spettro fisico, nei raggi ultra-violetti, così dovremmo cercare in questa sfera superiore alla stessa coscienza, cioè nella parte più eccelsa dello spirito nostro, l'immagine e l'adombramento di quello che può essere, secondo l'esigenza della ragione, lo spirito assoluto ed universale. Se l'umanità trova nella natura non tanto un antecedente meccanico a lei estrinseco ed estraneo bensì una vita che la circonda, la sostiene, e la porta in alto come il suo maggior frutto, questa stessa condizione che la scienza fisica illustra apre la via a riconoscere in Dio stesso la forma vitale, perchè in sè stessa vivente, che si manifesta bensì in tutto ciò che esiste, ma che nella sostanza spirituale e morale dell'uomo, e cioè nel mondo dei valori, rivela il suo più intimo significato e l'essere suo proprio. Onde l'umanità può dirsi l'organo e l'espressione del divino; perchè se i valori spirituali costituiscono la sostanza ultima della realtà, essi tutti si assommano nel principio creativo, immanente nella vita universale, e per questo suo stesso potere creativo ad essa trascendente.

IV.

Se non che fino a qui noi abbiamo considerato l'assoluto in quanto è sovrano nel regno degli spiriti, cioè come soggetto universale, e centro dei soggetti singolari; come causa vivente e ragione della loro originale ed indistruttibile autonomia. Ma rispetto al mondo degli oggetti o della realtà naturale l'attinenza è più malagevole a definire e a concepire. Onde è stato detto bene a ragione che « il problema teistico è la suprema questione della filosofia » (1). L'idealismo assoluto che elimina ogni carattere di soggetto dalla natura divina, in quanto ella non è per esso che l'unità del molteplice e quindi sola universalità, elimina *ex ipso* questo problema delle attinenze del soggetto assoluto coll'ordine oggettivo, della coscienza universale colla natura esterna. Tutt'al più ritorna all'antica immagine, ripetuta nei secoli, dell'anima del mondo, del macrocosmo rappresentato per analogia del microcosmo; onde la natura sarebbe il gran corpo sostenuto e vivificato dallo spirito che entro d'esso opera e vive (*spiritus intus alit*; panteismo stoico-bruniano, ecc.). Se non che tutto questo è relazione estrinseca dei due termini, e rimane intera la dualità quale rimarrà sempre intera od insuperata se non si affina e si filtra traverso alla critica gnoseologica dei due concetti di soggetto e di oggetto, in cui si risolve. Il risultato dell'idealismo critico è, invece, questo: che la coscienza è la sola realtà, e il mondo materiale non altro che l'aspetto fenomenico di ciò che realmente è,

(1) PRINGLE-PATTISON, *The idea of god in the light of recent philosophy* (Gifford Lectures). 2ª ed., New-York, 1920, p. 38. Cfr. William Davidson, *Recent Theistic Discussion*, Edinburgh 1921 spec. p. 81 segg.

cioè la realtà consapevole. Una tale concezione del mondo elimina la difficoltà avanzata sempre dal naturalismo scientifico contro l'impossibilità di concepire la vita psichica sottratta dalle leggi fisiche; dacchè la coscienza non ha che fare colla materia semplicemente perchè la materia si risolve nella coscienza. Chi mi guarda dal di fuori non vede se non un organismo ed un sistema nervoso che opera secondo certe leggi. Ma quello che ad altri appare mutamento nervoso o movimento molecolare non è altro che la parvenza o l'aspetto fenomenico di un atto della mia coscienza. E come il fenomeno organico non è che il segno esterno del fatto interiore, così è lecito e legittimo arguire che ogni fatto fisico non sia, nel suo fondo, che un fatto consapevole, e la totalità di tutti i fatti esterni si risolva in un sistema di manifestazioni di una unità vitale più profonda e la sola veramente reale. Non si dà per noi, difatti, conoscenza oltre l'ambito della nostra coscienza; al di là di questa sfera non si ha che limite e negazione. Quella che dovrebbe essere, per la natura, la cosa in sè del Kant: cioè l'esistenza *κατ'ἐξοχήν*, è invece per noi un non-ente, perchè nel suo intimo inconoscibile. Se non che appunto perchè travalica il campo del nostro conoscere, e insieme dà segno del suo esistere pel suo resistere all'attività del nostro pensiero e della volontà, si è indotti ad argomentare legittimamente che questo immenso universo che a noi si sottrae sia il contenuto d'una coscienza superiore e sia ad essa presente. Nè questo soltanto. Ad una coscienza completa e totale nulla vi può essere di meramente fenomenico ed apparente; bensì le cose debbono da quella essere apprese come esse sono, nella pienezza dell'essere loro. Una esistenza fenomenica è possibile soltanto per chi è parte della realtà, non già per chi include e comprende in sè la realtà universa. Per una siffatta coscienza onnicomprensiva il conocimiento è immediato e assoluto, come quello che abbiamo dei nostri atti interiori, i quali sono elementi della nostra coscienza e fattura nostra. Il che vuol dire, non soltanto completo conocimiento, pienezza di visione intellettuale, sì ancora — poichè la coscienza assoluta e divina è altresì perpetua ed universale attività e volontà — principio interiore, operativo e creativo di tutte le cose e direttivo della loro esistenza e della loro vita. Quello che è, dunque, per le scienze fisiche processo meccanico delle leggi naturali (e in ciò sta la legittimità della scienza) esprimibile in equazioni matematiche, è, nel suo aspetto più profondo, nella sua interiorità, ordinamento finale: il quale non esclude, ma include il meccanismo, come dal Leibniz al Lotze ha ben illustrato la filosofia moderna. Poichè il meccanismo non è, nè può essere, nè, per il vero uomo di scienza, vuol essere, una spiegazione finale e definitiva. Ufficio suo è il chiarire soltanto come una cosa diviene quello che è, non la *ragione* di questo suo divenire: la forma e il modo del suo processo, gli elementi onde una entità è costituita, non l'unità verso la quale quella molteplicità è intesa, il suo convergere verso quella come a suo termine. D'altra parte, la disposizione di un atto o di una serie di atti ad un segno, non significa già che quell'atto o quella serie sia senza legge; perchè anzi può bene operare secondo una legge certa, ed esprimibile in formule quantitative. La prevedibilità scientifica delle leggi naturali riguarda il processo loro; ma il perchè esse seguano quella via è pro-

blema non più di scienza ma di filosofia e di vita. E se intellettualmente non possiamo escludere che tutti i processi naturali possano essere un giorno ridotti ad una formula unica, questo non implica punto che ne verrebbe eliminato il valore teleologico. La teoria dell'evoluzione tende, difatti, a rilevare l'unità dello svolgimento naturale e la continuità sua nella vita sociale. E l'unità finale e totale non è concepibile senza una direzione; nè ha senso un « getto o slancio vitale », come quello immaginato del Bergson, che non sia volto ad un termine certo e ad un segno qualsiasi.

Se pertanto il divino come soggetto eterno è l'unità dei soggetti o degli spiriti, cioè assoluto spirito, in quanto è attività e vita perenne è l'unità vivente del mondo e il principio creativo dell'universo. La molteplicità della natura è il contenuto di una unità onnicomprensiva e divina, che nella sua vivente universalità inchiude e sostiene tutti gli elementi che sono parti della sua unità, e li trascende in *infinito eccesso* per la sua infinita natura e pel suo potere perennemente creativo. Dio e l'universo non sono soltanto organicamente congiunti in quanto il mondo è perenne opera divina, sì anche in quanto Dio è l'unità e l'idealità infinita del molteplice finito, e valore infinito ed eterno, che sostiene e mantiene la indissolubilità dei valori spirituali nella loro autonomia; e dei centri spirituali che sono sue creature fa altrettanti centri creatori. Poichè se è vero che ciò che preme è la conservazione del tributo che questi centri particolari hanno arrecato all'economia dell'universo di cui fan parte, come s'esprime il Bosanquet (1), è vero altresì che si tratta di centri consapevoli e personali, e che ove la loro continuità rappresentativa e creativa andasse dispersa, anche il prodotto o contributo loro sarebbe annullato e distrutto (2). Il re che accoglie un dono offertogli, nella elegante parabola del Royce (3), non pregia soltanto il dono ma premia anche il donatore, dal cui animo quel pregio in notevole parte procede.

V.

La difficoltà principale che si può muovere contro questa applicazione al divino della categoria della vita e dell'attività, a concepirlo, cioè, come unità in sè

(1) B. BOSANQUET, *The value and destiny of the individual*, London, 1913, p. 63 e segg.

(2) Quanto più s'insiste sull'immanenza della idea, o assoluto, o spirito, o principio divino, che si chiami, in noi, tanto più ne viene confortata la dottrina dell'umana immortalità. I nostri idealisti attuali, come il Gentile, non si stancano, onde evitare questa logica conseguenza, dall'insistere sulla natura empirica ed effimera della coscienza singola, di fronte al pensiero universale. Ma se lo spirito è assoluto, non è tale in ogni sua manifestazione? Questa è la difficoltà intraveduta dal Parmenide platonico. Dinanzi ad una divinità trascendente, sparisce l'individuo come un'ombra. Così nell'Antico Testamento. Ma poichè il Cristianesimo fece discendere dai cieli la divinità sulla terra e la fece vivere fra gli uomini, così questi divennero più divini. Al Cristianesimo son quindi applicabili i versi che lo Schiller intitolava agli Dei della Grecia:

*Da die goetter menschlicher noch waren,
Waren menschen goettlicher.*

(3) *The World and the Individual*, II p. 269 ss.

vivente e perciò vivificante, deriva dall'apparente inseparabilità di quella idea della vita dall'altra di mutamento e di perfeffibilità, incompatibile, certo, con quella dell'assoluto, e dalla persuasione generale che l'idea di fine non possa dissociarsi da quella di « futuro », di ciò che ancora non è, mentre nel divino tutto è presente, e in esso si *appunta ogni quando*. Noi, difatti, ci muoviamo sempre fra due opposte concezioni dell'essere; fra quelli che già Platone chiamava « gli statici », e gli altri che chiamava « i fluenti ». Per quelli il vero essere (tale è l'espressione del Timeo) non diviene mai: per questi l'essere sta nel divenire e nel farsi. Da Eraclito e Parmenide questa veduta antitetica, che nasce da un'opposta temperie mentale, si prolunga fino ai contemporanei nostri più rappresentativi, il Bradley e il Bergson (1). « Nessuna cosa che sia perfetta e genuinamente reale, può mutarsi; nessuna storia o progresso è nell'assoluto », dice l'uno (2). « La durata, o la continuità come noi la conosciamo, è la vera sostanza della realtà », oppone l'altro (3). Ora da nessuna cosa più rifuggono il pensiero speculativo e il religioso che dall'attribuire ciò che è caratteristico nell'esperienza umana, il mutamento, all'ultima realtà. Il perfetto e l'assoluto dovrebbero essere il *zeitlos*, il *timeless*, il « senza tempo ». Codesto carattere, da Platone in poi, per tutta la tradizione del pensiero occidentale è riconosciuto proprio della verità, cioè del sistema delle idee, del contenuto immutabile del pensiero; il mondo eterno delle idee contrapposte al mondo mutabile delle cose; poichè, per dirla riassuntivamente col Lotze (4), « la forma del concepimento non partecipa alla mutabilità delle cose le cui qualità i concetti esprimono », e questa specie di realtà formale costituisce appunto, come il Lotze per primo la designò, il *valore* dei concetti. Se non che le idee platoniche sono ipostasi e sostanze se disgiunte dal processo del pensiero in atto: e nello stesso Parmenide platonico viene esclusa la interpretazione dell'idea come *vónux* (5); nè, certo, valgono a ricongiungere le idee colla mente, che le riconosce, non le crea, tutte le metafore del Timeo sul Demiurgo, nè tutti i recenti tentativi d'interpretazione teistica del Platonismo, dal Rettig in poi (6). Pure, come noi sappiamo dal Sofista, c'era già nella mente platonica l'esigenza viva che nelle idee eterne dovesse pure penetrare il movimento e la vita, senza la quale non sarebbe possibile la dialettica che le congiunge e le disgiunge, e perciò la loro azione sul mondo sensibile. Il concetto stesso di eterno come ap-

(1) Cfr. il mio libro *Dalla critica al nuovo idealismo*, Torino, 1910, Introduz., e l'altro *La crisi del pensiero moderno*, Città di Castello, 1921. Su questa antitesi tipica cfr. anche l'acuto scritto del DVORNIKOVIC, *Die Beiden Grandtypen der Philosophirens* (Bibliotek f. Philos. herausg. von L. Stein), XV, 1920.

(2) BRADLEY, *Appearance and Reality*, 2ª ed., 1903, p. 500 e 270.

(3) BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1908, p. 237.

(4) LOTZE, *System der Philos.* I: « Logik », part. 3, cap. 2, Leipzig, 1880, 2ª Aufl.

(5) Rimando al mio vecchio libro *Interpretazione panteistica di Platone*, Firenze, Le Monnier, 1881.

(6) Cfr. il mio volume *Interpretazione panteistica di Platone* (pubblicazione del R. Istituto Superiore, Firenze, 1881) e il recente e buon lavoro del prof. A. LEVI, *Interpretazioni immanentistiche di Platone*, Torino, 1920.

parisce dalla ragione etimologica del termine (αἰών, *aeviternus*: lingue moderne, *ewig*, *everlasting*) non esclude bensì include l'elemento del tempo, cioè ha le sue radici nell'esperienza temporale: e quello che più monta, nel suo significato etico-religioso esprime la sorgente dei valori (l'*eterno*, *infinito*, *valore* di Dante), la fiducia indistruttibile del credente nella permanenza del divino carattere, nella costanza dei divini disegni di giustizia rivelati dal governo del mondo; e cioè non il riconoscimento d'una entità immobile, impassibile e inerte, bensì di una vita ed attività suprema ed inesausta. Per questa vivente volontà, come la chiamerebbe il Tennyson (*Living Will*), l'eternità non sarebbe la continuità infinita del tempo vuoto, uniforme, matematico, una astratta successione di momenti vacui ma un perenne presente, cioè un atto perpetuo di vita; perchè solo il presente è vivo, come dicono anche i poeti dal Goethe al Leopardi e al Longfellow. L'analisi del Bergson ha, difatti, bene illustrato la continuità della *durata* nella nostra esperienza psichica. Ora se il contenuto d'una coscienza finita è un graduale mutamento, quello di una coscienza infinita non può essere che una totalità vivente, operativa e sempre presente, come il fiume e la fonte perenne che fluisce di continuo ed è sempre identico a sè stesso; cioè proprio l'inverso di quello che dicevano gli antichi eraclitei. L'armonia, anzi la fusione, della dinamica e della statica è solo possibile in una coscienza e volontà assoluta ed infinita; e dove le creature non possono aver presente il passato che per via della memoria e l'avvenire se non mediante l'intuizione, e cioè sempre imperfettamente, nella coscienza creatrice è il *totum simul* o l'onnipresenza; non si però che escluda i vari momenti, bensì gl'includa nella totalità del processo che è possesso, nella piena e presente consapevolezza della sua unità e della sua coordinazione ad un fine precognito. È quindi possibile, sul fondamento della nostra esperienza, costruire mentalmente una coscienza infinita a cui il pieno contenuto del tempo o il tempo infinito è conosciuto in una forma analoga a quella per cui un essere finito conosce il presente e vive (1).

Diceva il Beethoven: « nella mia musica si sente l'eterno nel tempo ». Questa potente parola c'illumina un lato oscuro del nostro problema critico. Il processo d'una serie intera di momenti o di elementi distinti non può venir dato dalla pura contemplazione (concetto teologico della Scolastica), bensì dalla creazione: cioè non già dal comprendere quelli elementi come eventi estrinseci, bensì dal sentirli come atti propri. Il difetto dell'ordine temporale è appunto l'assenza di codesta unità e di totalità attiva. Ora, specialmente nella creazione musicale, il periodo melodico ci offre una siffatta unità e totalità nella maggiore evidenza, come atto estetico del compositore. Le note della melodia si succedono nel tempo, come le parole e i versi in un poema per l'ascoltatore o il lettore; ma hanno il loro significato

(1) Concetti analoghi a questi, benchè meno rigorosamente definiti, ha espressi il ROYCE, *The World and the Individual*, II, 142, 1908. Cfr. PRINGLE PATTON, op. cit., 2^a ed., 1920, p. 355, ed ora anche S. Alexander, *Space, Time and Deity* (Gifford Lectures), London 1920, I, 341.

e il loro valore nel tutto, nella loro coordinazione ad un fine, e l'elemento del tempo è ricompreso nella totalità della vita ed assunto nell'unità creatrice; la quale, checchè ne abbia detto il D'Annunzio in una bella pagina del suo *Notturmo*, volta (per dirla con parola apostolica) le spalle alle cose che furono per conseguire quelle che saranno.

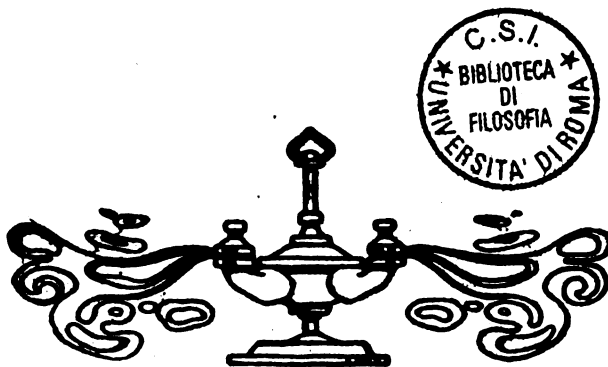
E ciò avviene in vista di un fine, e per virtù di un proposito e di un disegno. Nell'ordine di finalità avviene una inversione di termini, già notata da Aristotele: l'effetto divien causa: ciò che è *dopo* nel fatto è *prima* nella mente. Ora la visione teleologica del mondo, che ricomprende, come dicemmo, ed integra la concezione causale, esige codesta coscienza direttiva e coordinatrice dei mezzi al fine, e la onnipresenza di tutti gli elementi del processo nel principio creativo, da cui è prefigurato il disegno organico dell'opera totale. Questa condizione pertanto significa non una forma di astrazione logica, e fuori del tempo: bensì una forza, una attività vivente, un processo perennemente rinnovantesi, nell'unità eterna dell'essere suo. Lo spettatore di questo dramma eterno dell'essere, cioè la coscienza finita, ne apprende gli atti l'un dopo l'altro; dove lo spirito del suo Creatore comprende tutta la successione di quelli in una sola visione, come colui che in se stesso è vita e perciò fonte di vita. Noi possiamo quindi intendere come il processo del tempo sia compreso nello spirito universale, e da esso trasceso. Conservato in qualche modo è necessario che sia quel processo, se non si vuole che la nostra esperienza della vita perda ogni senso e valore (poichè al tempo è congiunta) e si risolva in una vana illusione: ma conservato e superato insieme. E già un adombramento di questo lo abbiamo nella stessa nostra esperienza interiore. Il tempo e lo spazio sono le condizioni dell'essere finito, le forme e i principi della individuazione nostra. E pure noi oltrepassiamo già, in certa guisa, quei termini. Lo spirito, si dice, non ha spazio; e se conosce la successione, è in certo modo fuori del tempo, e crea i valori eterni del vero, del bello e del bene, ed è come spettatore di tutti i tempi e di tutte le esistenze nell'atto che costituisce e crea quei valori immortali. Ma in quella che possiamo dire esperienza infinita, o realtà ultima, in quanto ella abbraccia nel suo seno la totalità dell'essere, anche il processo del tempo è riassunto in un atto unico, quasi lampo di luce che illumina ad un tratto la varietà delle cose, in visione di pensiero universale; e rivissuto altresì, se per vita divina s'intende non già un crescere a danno di elementi diversi come la vita degli essere finiti, e una evoluzione creativa di quello che William James dice « universo incompiuto » (*unfinished universe*), bensì una perenne vita creatrice, libera da ogni limite, e diretta ad una finalità, per così dire, infinita perchè incessantemente rinnovata, come una sorgente eterna di perfezioni successivamente create e rivelate. Se noi quindi diciamo non già « l'essere è », « l'essere diviene », ma « l'essere vive », e di una tal vita che implica non un incremento o perfezionamento sì un getto perpetuo di creazioni perfette, noi veniamo così ad illustrare criticamente il fondamento idealistico di un teismo dinamico e vitale, che integra la teologia tradizionale, e interpreta filosoficamente l'idea biblica della vitalità divina, e le immagini dell'ultimo canto della *Divina Commedia*.

come le estreme parole del *Chorus mysticus* nel secondo Fausto, ove appunto è espresso codesto fondersi del molteplice finito nell'infinito, del temporaneo nell'eterno, del singolare ed effimero nel necessario e sostanziale dello spirito assoluto.

Nel suo profondo vidi che s'interna,
Legato con amore in un volume
Ciò che per l'universo si squaderna:
Sustanzia ed accidente, e lor costume
Quasi conflati insieme.

*Alles vergängliche
Ist nur ein Gleichniss:
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereignis:
Das Unerschreibliche,
Hier ist es gethan.*

ALESSANDRO CHIAPPELLI
Senatore del Regno.



ESTRATTI DELLA RIVISTA "BILYCHNIS",

54. Orano Paolo: Il Papa a Congresso. 1916, p. 12 0,75
55. Paolo Orano: La nuova coscienza religiosa in Italia. 1917, p. 19 **Esaurito**
56. Orr James: La Scienza e la Fede Cristiana (secondo il punto di vista conciliatorista). 1912, p. 25 0,26
57. Pascal Arturo: Antonio Caracciolo, Vescovo di Troyes. 1916, p. 39 1 —
58. Pioli Giovanni: Marcel Hébert (con ritratto ed un autografo). 1916 p. 23 1 —
59. Pioli Giovanni: Inghilterra di ieri, di oggi, di domani. Esperienze e previsioni (con sei tavole). 1917, p. 57 1,50
60. Pioli Giovanni: La fede e l'immortalità nel « Mors et vita » di Alfredo Loisy (con ritratto del Loisy). 1917, p. 22 0,60
61. Pioli Giovanni: Morale e religione nelle opere di Shakespeare (con cinque tavole). 1918, p. 46 2 —
62. Pioli Giovanni: Il cattolicesimo tedesco e il « centro cattolico ». 1918, p. 21 1,25
63. Pioli Giovanni: Lo spirito della Riforma e quello della Germania contemporanea. 1918, p. 11 0,50
64. Pons Silvio: La nuova crociata dei bambini. 1914, p. 6 **Esaurito**
65. Pons Silvio: Saggi Pascaliani. I. Il pensiero politico e sociale del Pascal, II. Voltaire giudice dei Pensieri del Pascal, III. Tre fedi (Montaigne, Pascal, Alfred de Vigny) (con due tavole fuori testo). 1914, p. 30 1,50
66. Provenzal Dino: Giuoco fatto. 1917, p. 12 0,40
67. Provenzal Dino: L'anima religiosa di un eroe. 1918, p. 12 0,75
68. Puglisi Mario: Il problema morale nelle religioni primitive. 1916, p. 36 1 —
69. Puglisi Mario: Le fonti religiose del problema del male. 1917, pagine 97 **Esaurito**
70. Puglisi Mario: Realtà e idealità religiosa (a proposito di un nuovo libro di A. Loisy). 1918, pagine 13 1 —
71. Quadrotta Guglielmo: Religione, Chiesa e Stato nel pensiero di Antonio Salandra (con ritratto e una lettera di Antonio Salandra). 1916, p. 31 1 —
72. Qui Quondam: Vialone di Natale. Frammento (con otto disegni di P. Paschetto). 1916, pagine 7 **Esaurito**
73. Qui Quondam: Carducci e il Cristianesimo in un libro di G. Papini. 1918, p. 11 0,50
74. Qui Quondam: La Carriola (La bruette) Dalle Musardises di Rostand (con due disegni di Paolo Paschetto). 1918, p. 5 0,40
75. Re-Bartlett: Il Cristianesimo e le chiese, 1918, p. 10 **Esaurito**
76. Rendel Harris: I tre « Misteri » cristiani di Woodbrooke (Introduzione e note di Mario Rossi) (con un disegno di P. Paschetto). 1914, p. 27, in-32 0,50
77. Rensi Giuseppe: La ragione e la guerra. 1917, p. 27 0,75
78. Rosazza Mario: Del metodo nello studio della storia delle religioni. 1912, p. 7 ... **Esaurito**
79. Rosazza Mario: La religione del nulla (Il Buddismo) (con sei disegni). 1913 **Esaurito**
80. Rossi Mario: Verso il Conclave, 1913, p. 4 0,25
81. Rossi Mario: La chimica del Cristianesimo (conferenza religiosa). 1916, p. 9 0,50
82. Rossi Mario: Esperienze religiose contemporanee, 1918, pagine 13 0,50
83. Rossi Mario: La « Cacciata della morte » a mezza quaresima in un sinodo boemo del '300 (Note folkloriche). 1918, p. 8 0,50
84. Rossi Mario: I sofismi sulla guerra e la difesa della nostra latinità (Guerra di religione o guerra economica?). 1918, p. 17 0,50
85. Rostan C.: Lo stato delle anime dopo la morte secondo il libro XI dell'« Odissea ». 1912, p. 8 **Esaurito**
86. Rostan C.: Le idee religiose di Pindaro. 1914, p. 9 **Esaurito**
87. Rostan C.: L'oltretomba nel libro VI dell'« Eneide ». 1916, pagine 15 0,50
88. Rubbiani Ferruccio: Mazzini e Gioberti. 1915, p. 15 .. **Esaurito**
89. Rubbiani Ferruccio: Un modernista del Risorgimento (Il marchese Carlo Guerrieri Gonzaga). 1917, p. 23 0,60
90. Rutilli Ernesto: Vitalità e Vita nel Cattolicesimo (I e II). Cronache Cattoliche per gli anni 1912-1913 **Esaurito**
91. Rutilli Ernesto: Vitalità e Vita nel Cattolicesimo (III, IV, V). Cronache cattoliche per gli anni 1913 e 1914 (tre fascicoli di pagine complessive 62) 1,50
92. Rutilli Ernesto: La soppressione dei gesuiti nel 1773 nei versi inediti di uno di essi. 1914, pagine 6 0,40
93. Sacchini Giovanni: Il Vitalismo. 1914, p. 12 0,50
94. Salatiello Giosuè: Il misticismo di Caterina da Siena (con una tavola). 1912, p. 10 0,50
95. Salatiello Giosuè: L'umanesimo di Caterina da Siena. 1912, p. 10 0,50
96. Salvatorelli Luigi: La storia del Cristianesimo ed i suoi rapporti con la storia civile. 1913, p. 10 **Esaurito**
97. Scaduto Francesco: Indipendenza dello Stato e libertà della Chiesa. 1918, p. 26 in-32 0,25
98. Tagliatela Alfredo: Fu il Pasciò poeta cristiano? (con ritratto del Pasciò e 4 disegni di P. Paschetto) 1912, p. 11 0,76
99. Tagliatela Alfredo: Il Sogno di Venerdì Santo e il sogno di Pasqua (con 4 disegni originali di Paolo Paschetto). 1912, p. 8 0,25
100. Tagliatela Eduardo: Morale e religione. 1916, p. 40 ... 1 —
101. Tagliatela Eduardo: L'insegnamento religioso secondo ordini pedagogisti italiani. 1916, p. 9 0,50
102. Tanfani Livio: Il fine dell'educazione nella scuola dei gesuiti. 1918, p. 27 0,75
103. Tosatti Quinto: Giordano Bruno (con ritratto del Bruno: disegno di P. Paschetto). 1917, p. 19 1 —
104. Triverio Camillo: La ragione e la guerra 1917, p. 151 0,40
105. Tucci Paolo: La guerra nelle grandi parole di Gesù. 1916, p. 27 1 —
106. Tucci Paolo: Il Cristianesimo e la storia (A proposito di Cristianesimo e guerra). 1917, pagina 9 0,50
107. Vitanza Calogero: Studi Commodiani. I. Gli Anticristi e l'Anticristo nel « Carmen apologeticum » di Commodiano. II. Commodiano Doceta? 1915, p. 16 0,75
108. Vitanza Calogero: L'eresia di Dante. 1915, p. 13. **Esaurito**
109. Vitanza Calogero: Satana nella dottrina della redenzione. 1916, p. 19 1 —
110. Wigley Raffaele: I metodi della speranza (Psicologia religiosa). 1913, p. 14 ... **Esaurito**
111. Wigley Raffaele: L'autorità del Cristo (Psicologia religiosa) 1915, p. 39 1 —

Sui prezzi del presente Catalogo aggiungere il 10 % per le aggravate spese generali.
(Deliberazione dell'Ass. Tip. Lib. Ital. 15-IV-20).

(Continua a pag. 4 della copertina).

II Serie 1919-1921

Sui prezzi del presente Catalogo aggiungere il 10 % per le aggravate spese generali.
(Deliberazione dell'Ass. Tip. Lib. Ital. 15-IV-20).

1. Fattori Agostino: Pensieri dell'ora (Leggendo il *Colloquio con Renato Serra* di Vincenzo Cento). 1919, p. 13 0,50
2. Di Rubba Domenico: La fede religiosa di Woodrow Wilson. 1919, p. 29 0,50
3. Fra Masseo da Pratoverde: Intermezzo sacramentale (A proposito di Unione delle Chiese Cristiane). 1919, p. 17 0,75
4. Dell'Isola M. e Provenzal Dino: C'è una spiegazione logica della vita? 1919, p. 12 0,60
5. Billia Michelangelo: Il vero uomo. 1919, p. 7 0,50
6. Rossi Mario: Religione e religioni in Italia secondo l'ultimo censimento. 1919, p. 13 0,50
7. Cadorna Carla: I ritorni spirituali di Viterbo nel 1541. 1919, p. 7 0,50
8. Masini Enrico: Epistola ai fratelli di buona volontà. 1919, pagine 11 0,50
9. Marchi Giovanni: Il *Confiteor* dei giovani. 1919, p. 8 0,50
10. Qui Quondam: Dopo-guerra nel clero. 1919, p. 14 0,60
11. Tucci Paolo: La guerra e la pace nel pensiero di Lutero. 1919, p. 31 1,50
12. Pavolini Paolo Emilio: Poesia religiosa polacca. 1919, p. 8. 0,50
13. Pioli Giovanni: In memoria del P. Pietro Gazzola. 1919, pagine 15 1,50
14. Provenzal Dino: Ascensione eroica. 1919, p. 14 0,80
15. Rensi Giuseppe: Metafisica e lirica. 1919, p. 15 1—
16. Falchi Mario: C'è una spiegazione logica della vita? 1919, p. 8 0,40
17. Costa Giovanni: Glove ed Ercole (contributi allo studio della religione romana nell'impero), con quattro tavole. 1919, pagine 27 2—
18. (***) Mancanze di garanzie nello Schema e nel nuovo Codice di diritto canonico e saggio su le fonti. 1920, p. 52 3—
19. Della Seta Ugo: La visione morale della vita in Leonardo da Vinci. 1919, p. 31 2—
20. Lesca Giuseppe: Sensi e pensieri religiosi nella poesia di Arturo Graf (con due tavole). 1914-1919, p. 40 2—
21. Nazzari Rinaldo: Intelletto e ragione. 1919, p. 15 1—
22. Ferretti Gino: Le fedi, le idee e la condotta. 1919, p. 50 2—
23. Cento Vincenzo: L'Essenza del Modernismo. 1920, p. 52 3—
24. Minocchi Salvatore: Un disinganno della scienza biblica? (*I papiri aramaici di Elefantina*), 1920, p. 11 1—
25. Corso Raffaele: La rinascita della superstizione nell'ultima guerra. 1920, p. 20 1,50
26. Colonna di Cesarò G. A.: La guerra europea dal punto di vista spirituale. 1920, p. 15 1,60
27. Arcari P.: Atteggiamenti della pittura religiosa di Eugenio Burnand. 1920, p. 14 (con tavole) 1,50
28. Luzzi G.: A uno studente del sec. XX è egli ancora possibile d'essere cristiano? 1920, p. 12... 1—
29. Momigliano F.: I momenti ed pensiero italiano (dalla Scolastica alla Rinascenza). 1920, p. 12 1,50
30. Thompson Fr.: Il veltro del cielo (Versione di M. Praz). 1920, pagine 8 1,50
31. Tucci G.: A proposito dei rapporti fra Cristianesimo e Buddismo. 1920, p. 12 1,50
32. Mueller V. A.: G. Perez di Valenza O. S. A. vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero. 1920, pagine 15 1,50
33. Troubetzkoi E.: L'utopia bolscevica ed il movimento religioso in Russia. 1920, p. 15 1,50
34. Momigliano F.: L'educazione religiosa di G. Mazzini. 1920, p. 10 1,50
35. Formichi C.: La dottrina idealistica delle « Upanishad ». 1920, pagine 16 2—
36. Corso Raffaele: Folklore Biblico. 1920, p. 16 2—
37. Persi Guglielmo: La religione della terra. 1920, p. 11 1,50
38. Arcari Paolo: Rappresentazioni ed intuiti del divino in G. Previati. 1920, p. 14 (con 8 tavole) 2,50
39. Nazzari Rinaldo: L'esistenza di Dio e il problema del male. 1920, pagine 12 1,50
40. Giulio Benso Luisa: Sofia Bisi Albini. 1920, p. 15 (con tav.). 1,50
41. Soter: Giosué Borsi e il Cardinale Maffi. 1920, p. 15 (con tav.) 2—
42. Tilgher Adriano: Il tempo e l'eternità. 1920, p. 10 1,80
43. Salvatorelli Luigi: Il pensiero del Cristianesimo antico intorno allo Stato, dagli Apologeti ad Origene. 1920, p. 4 3,50
44. Renda Antonio: La teoria psicologica dei valori. 1920, p. 4 3,50
45. Formichi C.: Paul Deussen. 1920, p. 15 3—
46. Puglisi M.: Misteri pagani e mistero cristiano. 1920, p. 19 ... 3,50
47. De Sarlo F.: Ernesto Haeckel. 1921, p. 14 2,50
48. Pioli G.: L'Etica della Simpatia nella « Teoria dei sentimenti morali » di Adamo Smith. 1920, p. 73 5—
49. Grabher C.: Un mistico e il suo amore. 1921, p. 8 1,50
50. Lattes D.: Cristianesimo ed Ebraismo. 1921, p. 14 2,50
51. Rossi Mario: Che cosa è la Comunione e il Corpo di Cristo? (con una tavola) 1921 p. 19 ... 2—
52. Calderini Aristide: Sacerdoti e sacerdoti nell'Egitto degli Antonini. 1921, p. 14 2—
53. Rodio G.-Janni U.: Ebraismo e Cristianesimo (Discussione). 1921, p. 12 1,50
54. Neal T.: Blondel e il problema religioso. 1921, p. 19 ... 2—
55. Farinelli Arturo: Friedrich Spee. 1921, p. 15 1,50
56. Comba Ernesto: Ebraismo e Cristianesimo. 1921, p. 11 ... 1,25
57. Bersano Begey M.: La missione spirituale di Napoleone secondo A. Towianski. 1921, p. 11 ... 1,25
58. Levi Della Vida G.: Ebraismo e Cristianesimo. 1921, p. 8 ... 2—
59. Lo Gatto Ettore: La Russia e il suo problema religioso. 1921, p. 11 2,50
60. Macchioro V.: Monoteismo e Zoorastrismo. 1921, p. 43 ... 3,50
61. Mario Puglisi: Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto). 1921, p. 16 2,00
62. Vittorio Macchioro: Cristianesimo ed Ebraismo. 1921, p. 8 ... 1,50
63. F. Giulio: Il valore etico dell'idealismo attuale. 1921, p. 12 ... 1,50
64. Rensi Giuseppe: Scetticismo, Idealismo e Fede. 1921, p. 12 ... 3,00
65. Meille Giovanni Enrico: Il « Cristiano » e la « Rivoluzione ». 1921, p. 16 3,00
66. Farinelli Arturo: Misticismo germanico e le « rivelazioni » di Matilde di Magdeburg. 1921, p. 16. 2,50
67. Tucci Giuseppe: L'influsso del Buddismo sulle civiltà dell'estremo oriente. 1921, p. 16 ... 2,50
68. Orano Paolo: I popolari al governo. 1921, p. 16 3,00
69. Pioli Giovanni: La religiosità di Alfredo Loisy nella « Vita di A. Fogazzaro » di T. Gallarati Scotti. 1921, p. 12 3,00
70. Nazzari Rinaldo: Lineamenti dell'idealismo contemporaneo. 1921, p. 8 2,00
71. Redanò Ugo: L'intuizione neopetistica di Benedetto Croce. 1921, pag. 8 2,00
72. Provenzal Dino: Novellistica Italiana e reazione cattolica. 1921 p. 12 2,50
73. Costa Giovanni: Lo stoicismo cristiano di E. Amiel. 1921, p. 12 (con 1 tav.) 2,50
74. Rassegne dell'anno 1920. (Anno IX Vol. XV e XVI) p. 96 5,00
76. Cento Vincenzo: Il Clericalismo assoluto 1921, p. 16 2,50

Nelle ordinazioni indicare il numero d'ordine.

Prezzo: L. 3.00